

女性靈修的特質 - 以基督宗教和 後基督宗教為研究方向

黃懷秋

輔仁大學宗教學系教授

提要

西方宗教自 20 世紀 60 年代發展出以女性為本位的神學傳統，此其間，又由於女神宗教的復甦，為整個西方宗教的女性靈修增添了不少色彩。本文的寫作，即在於分析這種女性靈修的特質。全文分作四段，第一段先為靈修立個界說，好作為全文的工作起點。然後，再從西方女性神學的起源解說女性神學所關注的項目，及其與傳統基督宗教衝突的由來。最後，在詳細說明女性靈修的特色之前，還得先分析傳統靈修與女性靈修不同的視界。

經過這樣的爬梳處理，女性靈修在作者筆下呈顯為一種整體的靈修，也就是，結合靈肉二元的整合型的靈修。文章跟着分三方面說明：身體的靈修（個人的整合），生態的靈修（人與大自然的整合），政治/社會參與的靈修（人與他人的整合）。

關鍵詞：女性神學、女性靈修、靈肉二元、身靈整合

引言

「女性靈修」是個簡稱，它的全名應是「女性神學的靈修」，或「女性神學家的靈修」。女性神學又源自西方的女性運動，後者自十九世紀開始至二十世紀中葉在歐美崛起，最初以社會及政治運動的姿態出現。進入二十世紀二十年代以後，由於投票權爭取的成功，女權迭張。所謂「女性的覺醒」在各路女英雄前呼後擁下終於突破政治的局限，成為全文化的現象。思想的革新就連保守的教會藩籬也衝破了，女性神學於是躍進了神學院的大門，從女性自覺的觀點反思傳統神學的各門科目，在西方宗教思想史上展開新的一頁。

所以女性靈修和女性神學息息相關。如果說，神學是理性的論述，靈修就是信徒生活的整體，它涵蓋一個人的生活態度、行事風格、思想觀念、尤其是他所參與的社會（政治）活動、所用的象徵語言、所講的生命故事（尤其是直指生命本源的神話），甚至他日常的肢體語言、他與朋友的來往、表達情緒的方式等等...。靈修是整體的，在這整體內，每個環節都相互牽連，有時候，因為它的整體性，反而不易清楚述說。所以為介紹基督徒的女性靈修，本文所用的策略是，從女性神學發展的脈絡帶出其靈修特色。

關於本文的範圍，還有兩點需要補充。第一點是本文不能涵蓋的，第二點是本文所涵蓋的。到今天，宗教的女性自覺已是世界上所有宗教的普遍現象，它從西方宗教開始如同一股熱潮一樣蔓延到東方來，就連想像中較為保守的伊斯蘭教亦不乏女性思想，而表現得甚為大男人主義的韓國，其宗教的女性運動尤其熱烈。但是如此廣闊的範圍卻不是本文所能涵蓋的。本人由於個人宗教背景的關係，所涉獵的僅能限於西方以基督為中心信仰的宗教傳統，也就是以基督宗教尤其是天主教為主。天主教由於歷史久遠，傳統的包袱丟棄不易，兼且組織龐大，層峰森嚴，女性爭取自主權的困境甚難突破。這種困境影響到它的女性神學，常有

一種壯志未酬的感傷。

如此我們可以進入第二點補充。其實副題已經把本文的範圍指陳出來了，它將「以基督宗教和後基督宗教為研究方向」。所謂「後基督宗教」人士（post-Christian）是指一些曾經是基督信徒，後來卻因為某種原因脫離了基督宗教，因而也就把基督宗教遺棄在「後」的人而言。他們當然不會全是女性神學家，但是當部分女性神學家發現她們所追求的理想，是與制度化的基督宗教中她們認為是根深蒂固的父權主義無法相容的時候，她們中，有很多便拂袖而行了，離開這個對她們來說已經不再神聖的團體。其中有一些離開就離開了，從此與宗教絕緣，但是也有一些在離開之後（甚或離開之前）會重新發現某種神奇女性的能力，這一種能力支持她們，就好像從前基督宗教內的神聖力量一樣。有些人把這種能力稱為女神（女神可以是非實體的，也可以是實體的「她」），並聲稱她在父權宗教崛起之前已經存在，當男性族長取代了女性族長，也同時驅逐了她們所崇拜的女神¹。

女神宗教（或女神學，theology²，有別於女性神學，feminist theology）可說是當代西方的宗教現象，但由於其非制度化的特色，又為著與基督宗教有別，很多女神崇拜者都不願意被稱為宗教信徒，而寧願改稱「靈修」。她們與基督徒女性神學家之間保持著某種對立的狀態，但在實踐上卻又有著很多的和諧。事實上，要把這兩個陣營完全分開是不容易的，下面我們將會看到，儘管在宇宙論、存有論上的看法都很不一樣，但在做法上很多時候大家還是有著某些一致性。

下面將進入西方宗教的女性靈修。全文分作四段，第一段

¹ 有關女性神學和女神學，請參閱本人之〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，羅秉祥、江丕盛（主編），《基督宗教思想與 21 世紀》，北京，中國社會科學出版社，2001，頁 230-271。

² Theology 這個字，似乎第一次出現在 Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions* (Boston: Beacon press, 1979), p. 96.

先為靈修立個界說，好作為全文的工作起點（一）。然後，再從西方女性神學的起源解說女性神學所關注的項目，及其與傳統基督宗教衝突的由來（二）。最後，在詳細說明女性靈修的特色（四）之前，還得先分析傳統靈修與女性靈修不同的視界（三）。

一、靈修和基督徒靈修

中文靈修一詞，顧名思義，就是指人在心「靈」上的「修」煉工夫，為能更上層樓，達到人存在於世的終極嚮往與生命歸宿。這奠基在一個信念上，就是：「人是個『靈』」，他是自由的，他的生命境界未可限量。人，雖然立足有限，卻有著如果不是無限（infinite）、至少是未被限定（indefinite）的可能性，雖然這個可能性，現在只是以種子的形態存在著。換言之，人如果依照一定的蹊徑，充分發展他自己，就可以走出局限，達到生命存在的終極境界。而各種靈修，就是為達到這終極境界而特別設計出來的門徑（靈修的動態含義：人努力趨向天主）。

因而，靈修常常和宗教有關，這裡所說的宗教，就是指對終極境界的確認以及相對於此確認的生活方式。而因為宗教對終極的體驗之不同，也就衍生出各種不同的靈修取向。

當然，還可以注意一些沒有宗教的靈修，或者，拒絕被指稱為宗教的靈修。在這裡，宗教通常是指一種制度化的，有著清楚的教義、嚴格的組織、刻板性的禮儀、甚至層秩的聖職結構的傳統宗教組織。這種組織被認為與「靈的修煉」的活化性質格格不入，它們甚至被認為是壓迫靈的長成³。當代很多女性靈修團體都不願意被稱為宗教，或者盡量避免宗教之名，它們往往自稱靈修，好與傳統宗教保持若即若離的關係，其中有部分甚至是從宗教出走的。但它們雖無宗教之名，卻並非沒有終極的嚮往，甚

³女性神學（和女神學）對傳統宗教常常發出這樣的指控。不過，並非所有女性神學家都拒絕宗教之名，其中很多還是很願意留在傳統宗教內繼續「打拚」的。反過來說，反對宗教之名的靈修團體也並非全都帶有女性的自覺，例如新時代靈修便與性別覺醒無關。

至可能比有名的宗教有著更多的宗教感情（religiosity）。

按照天主教靈修學家徐可之神父的分析，若就各宗教對人性終極圓滿的修成與實現來看，大致上可以分別出兩種不同的靈修取向，或是主張「人性超越」，或是主張「自性圓融」。前者肯定人性自天，因而有其受自於天的當循之道，後者則認為一切都操之在我，因而人性的充分實現不必過問在人之上是否還有更超越的最高存在。前者基本上是基督宗教的靈修特質，雖然中國古代儒家的靈修也有這個幅度，後者，則是以佛教為主的東方靈修的主要特色⁴。

雖然不是絕對⁵，但是我想大師的這種分析還是可以接受的。既然靈修是人在其所認許的終極價值面前所採取的生活方式，那末對這終極價值（神的存在）之體認（內在或外在於人）自然是決定性的。換句話說，靈修就是宗教（或終極）信仰在實際生活層面上的落實，就基督徒靈修來說，其基本事實乃是因著基督，人得以重生為天主子女的信仰，這樣，基督徒靈修的確可以很恰當地描述為基督徒對身為天主子女這件事實的回應⁶。

因而，實在不宜把靈修限制於內在生活，或所謂「神聖時間」的範圍之內，諸如祈禱、靜坐、默觀等等「宗教時刻」。靈修涵括人回應其終極體驗的整體生活方式，而這包括他的生活態度、行事風格、思想觀念、尤其是他所參與的社會（政治）活動、所用的象徵語言、所講的生命故事（尤其是直指生命本源的神話），甚至他日常的肢體語言、他與朋友的來往、表達情緒的方式等等...。如果用「關係」來解說靈修所牽涉的網絡，那便不僅是一種垂直的關係（人－神），因為垂直的人－神關係也反映在

⁴ 徐可之，〈簡介靈修與基督靈修〉，《中華靈修未來十六講（上）》，輔大神學叢書之四一，台北，光啓，1996，頁12-14。

⁵ 自力－他力的宗教（靈修）界說只是相對而不是絕對的。談到靈修，多少總有點兒自力，另一方面，尤其是台灣的佛教團體，自力中卻也含有很大的他力因素。

⁶ 陳文裕《天主教基本靈修學》，輔大神學叢書之廿三，台北，光啓 1988，頁 5，又徐可之，前引文，頁 14。

平行的關係中，人對神的看法大大地影響他對自己，對其他人（男人女人）、團體、社會、國家、甚至整個宇宙所採取的態度。而這些都是靈修的範圍。

本文論靈修將採取以上這一種廣義的界說，包括人整體的宗教經驗。在這含義下，靈修的範圍將比神學更廣，因為後者，按一般人的理解，是指對信仰知性的或理性的陳述，而前者，則連貫起理性和感性，身體和心靈。另一方面，靈修也不僅是我們有意識地遵循的倫理法則，雖然靈修也的確衍生出相應的倫理行為⁷。總之，靈修所指涉的是整個存在的我，身心靈的所有幅度，在「終極」面前的整個生命狀態（靈修的靜態含義：人在天主面前所呈現的狀態）。

許多時候，這種生命狀態是一種未經反省的生命狀態，它建立在習俗、教養、家庭、和社會期待之上，或者由於某些外在的宗教場合而被啟動。事實上，很少人時時刻刻都感到自己在「終極」的面前，而生活中的每一環節都與「祂」息息相關。但是靈修可以變成意識化，人有意識地審視、耕耘自己的靈修生活，發展個人深度的自我，不管這自我的終極圓滿是連繫於一個外在而超越的「他者」，還是來自他自身人性的充分實現。

二、女性神學和女性靈修

女性神學和女性靈修，其實只是一件事情的兩面。可以這樣說，女性神學立足於女性靈修，而女性靈修則反過來讓神學的理性思維落實在具體生活中。

所以，如果靈修因其整體的指涉，範圍和方向都有點不清楚（況且，靈修通常都是用「做」的，而不是「發表」），神學拜其公開理性述說之賜，倒是清晰而較易掌握的，它在歷史中的出

⁷ Anne E. Carr, "Christian Feminist Spirituality", in Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Woman's Experience* (San Francisco: Harper and Row, 1988), pp. 201-214.

現，以及它對傳統的批判與提問也都有跡可尋。

近代出現的女性神學緣自 20 世紀的女性自覺⁸，必須承認，這一波出現在 20 世紀的女性運動，和前一波（19 世紀）相較，是明顯地缺乏宗教指向與宗教動機的⁹。不唯如是，至少在最早階段，20 世紀的女性運動還帶著強烈的社會主義無神論的色彩。但無論如何，它所激發的女性意識卻是空前的，它提出：女性有權去定義自己，創造自己，詮釋自己的生活經驗和需要，公開自己心中所認許的生命價值，而不是被動地接受甚或內化那些由傳統（亦即傳統中的男性）所認定的「理想」女性模式。這是西方歷史中女性第一次正式地「為自己」發言，可以說，女人發現了自己。而這發現對女性神學而言有著無以復加的影響力。

我願意說，這一種新的發現就是一種宗教經驗，用奧托的話說，那是一種 *numinous experience*（神聖經驗）。因為從自身的經驗出發（這些經驗通常是傷痛的、羞辱的），女人們發現了神聖；或者應該說，她們在被認為沒有神聖的地方重新發現了神聖的痕跡。於是，她們被激勵並試圖自她們的經驗中搜尋詮釋神、基督、教會、與世界的鎖鑰。她們也發現，傳統的神學非但沒有尊重（甚至還扼殺）她們的女性經驗，因為在傳統神學中，她們這個神聖經驗的境域竟被指斥為非神聖。所以女性神學通常是批判性的，它們對傳統神學嫉視女人的這一部分提出嚴重的控訴。

⁸ 女性神學並不是由女性所寫的神學（小德蘭的《靈心小史》並不是女性神學），也不是以女性為研究題材的神學（研究小德蘭的《靈心小史》也不構成女性神學）。女性神學是源自女性自覺，富有女性意識的神學，這種女性意識，嚴格來說，要到二十世紀中葉女性運動的第二波才算發展成熟。可以說，女性神學是在神學領域中做「女性學」。參閱高天香，〈何謂女性神學〉，廖金常（編譯）《回到生命原點》，第 11-17 頁，天主教教務協進會出版社，台北，1995。高天香還指出女性神學的方法與目的：1. 重經驗，2. 歸納法，3. 兩性平等的原則，4. 重人的處境，5. 女性為做神學的主體，6. 以解放弱者為使命。亦可參閱張春申，〈女性神學〉，《男女交談集》，第 85-87 頁，光啓出版社，台北，1995。

⁹ 關於這兩波女性運動，以及它們與宗教的關係，可參閱本人之〈永遠的女神：從女性神學到女神學〉，頁 235-244。

而控訴的第一個對象，便是聖經，或是聖經本身的父權結構及其對女性的嫉視，或是（如果不直接控訴聖經的話）後世對聖經不正當的詮釋。

我選擇從三個方向來解說女性神學：聖經詮釋，神聖象徵，與教會政治。讀者會發現，我所用的方法，很多時是歷史追蹤法，因為我想突顯出女性神學在歷史中致成的原因。

（一）女性神學與聖經詮釋

女性神學和聖經詮釋之間有著形影不離的關係。基督徒相信聖經是「上帝的話」，但是，身為「上帝的話」的聖經長久以來卻成了父權世界規限女性的工具，女人在聖經宗教和這個宗教所支援的社會中被貶為次等。那末，問題到底出在那裡？在相反神意應用聖經的父權社會，還是在聖經本身和它所代表的經典宗教？這問題要追溯到 19 世紀，女權運動的時候，最早投入解放黑奴運動的 Sarah/Angelina Grimke 姊妹便已經見識過聖經抵制婦女的威力¹⁰。其後積極爭取婦女投票權，並且以編寫和出版《婦女聖經》（the Woman's Bible）而聞名的 Elizabeth Cady Stanton 就更體驗深刻了。因為在多方奔走，以求取投票權得以順利通過的同時，Stanton 和 Grimke 姊妹一樣，竟然發現她們的頭號敵人都是教士，而他們手中賴以得勝的利器又竟是擁有絕對權威的聖經。因而，Stanton 認為，要在意識上改變人們對婦女的觀念，唯一的方法只有重新詮釋聖經，不因為它是神的話語，而因為它是文化的產物。因為，從它原始寫作的生活場景、到流傳、再到詮釋、到生活上的應用，聖經都可以說是一部「男人的書」。傳統社會（在宗教的

¹⁰ Sarah 和 Angelina 兩姊妹，一個長於寫作（Sarah），一個擅長演說（Angelina）。姊妹倆是南方人，因此對黑奴受虐的見證十分有說服力。聽說 Angelina 的演說有萬鈞之力，她嘴巴一開，全場肅然。但卻惹來幾個傳教士的揶揄，他們控訴她違反了聖經對女人的禁令。參閱 Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (London: SCM Press, 1988), pp. 161-166.

支持下)擁有這本書,並且用這本書來合法化它對女性的各種壓迫,因而要改變社會,第一件事就是要改變人對這本書的看法。

Stanton 的這番聖經評論,還有她力排眾議、幾乎是獨力完成的兩卷《婦女聖經》(1895, 1898 年出版),在今天讀來的確有點青澀,結論也差強人意¹¹。但是更可惜的是,它在出版之後,除了在最初的女性運動團體中引起過一陣漣漪之外,幾乎完全沒有受到注意,就這樣被煙沒埋藏了近一個世紀¹²。但是它卻早在女性神學正式出現前一個世紀,就以女性的名義提出了女性釋經學中最基本的問題:到底聖經(部分或全體)是否應該等同為上帝的話?又上帝的話的基本訊息是不是父權結構?

時至今日,環繞著聖經週圍的禁忌,比起 Stanton 的那個年代,當然已經減弱很多了。二十世紀結束之前,就在 Stanton 的《婦女聖經》出版約 100 年之後,歷史見證了另外兩套由婦女學者親手執掌的聖經詮釋¹³。讓人驚喜的是和 100 年前比較,今日的女性釋經學(以及整個女性神學)不僅資源豐富了,人才鼎盛了,而且更富包容性,它不再像 100 年前的《婦女聖經》那樣只限於歐洲中產階級的白人婦女的聲音(這些歐洲白人婦女在其他階級、種族、文化的婦女面前,仍舊可能構成了一種剝削與壓迫),

¹¹ Stanton 的《婦女聖經》不算成熟,除了她本人還有她的伙伴們根本沒有受過聖經訓練外,當代女性神學家對它的批評主要是它太泛政治化、種族主義,以及其反猶太的情緒,還有它對聖經一面倒的抨擊,因而並沒有注意到它對受壓迫者的解放力量。

¹² 《婦女聖經》的再版(1974)讓這本書再度「復活」,並且受到廣泛的注意。1995 年,即《婦女聖經》的出版剛滿 100 週年時,聖經文學學會(Society of Biblical Literature)發起再思《婦女聖經》的呼籲。近年來的女性釋經學以它作為整個論述的出發點者為數不少, Cf. Elisabeth Schuessler Fiorenza (ed.), *Searching the Scripture: A Feminist Introduction* (New York: Crossroad, 1993); Luise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1998); Elisabeth Schuessler Fiorenza, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston: Beacon Press, 1998); 它們都給《婦女聖經》保留了一個很顯眼的位置。

¹³ Carol A. Newsom and Sharon Ringe (ed.), *Women's Bible Commentary* (Louisville: Westminster Press, 1992); Elisabeth Schuessler Fiorenza (ed.), *Searching the Scripture*, 2 vols. (New York: Crossroad, 1993, 1994).

因而足以提供一個跨文化、跨地域、甚至跨宗教的女性宗教經驗分享場域。

到今天，女性釋經學的作品已經非常豐富。上世紀結束前 Marie-Theres Wacker 曾經把這 40 年來的女性釋經學做過一番簡短的歷史整理¹⁴。就內容來說，它們可以很粗略地分為三大類，第一類是「聖經中的婦女」，這一類作品從早期的《可怖的經文》(Texts of Terror)¹⁵開始，長期以來廣泛地受到女性聖經學者的喜愛。只是，到了二十世紀末，女性學者們更把文學分析結合著歷史-社會學的分析，甚至從比較宗教學吸收資源，所注意的不僅是聖經中被埋沒的婦女們的形貌，更希望透過聖經和聖經以外的文學敘述，認識到廣大的婦女們所生活的世界。第二類是「聖經的隱喻和象徵語言」，特別注意的是聖經所用的天主象徵，在傳統的男性象徵外是否也包容女性(神的女性形象)，又如耶穌(智慧)的女性性格。有人更用比較宗教學的方法尋找聖經中「永恆的女性」(Eternal Feminine)，力證原始以色列的母系宗教也和普世古老的宗教一樣充滿宇宙女神的象徵，遙遙指向一個周而復始的時間和禮儀。第三類是「女性詮釋的方法論」¹⁶。既然對傳統的釋經感到不滿，又不能再以教會(父權主義的團體)的立場作為詮釋與批判的標準，那末，(尤其是面對一些明顯地歧視婦女的經文的時候)，女性詮釋聖經應該以什麼作為它衡量的原則？對這個問題，幾乎每個女性學家都有一套自己的答案，都有一組鑒別的準繩，例如非父權主義的原則，或先知批判的原則，或男女同為天主肖像的原則等。

¹⁴ Marie-Theres Wacker, "Historical, Hermeneutical and Methodological Foundations", in Luise Schottroff et al, *Feminine Interpretation*, p. 3-36. (參本文註 10) 亦可參閱楊克勤〈女性神學對詮釋學的挑戰〉，《道風》，1995 年，第 2 期，頁 75-110，有很豐富的文獻資料。

¹⁵ Phyllis Trible, *Texts of Terror* (Philadelphia: Fortress, 1978).

¹⁶ Elisabeth Schuessler Fiorenza (ed.), *Searching the Scripture* (本文註 12)，卷二 (A Feminist Introduction)，第三部分專門討論方法論。

既然女性神學是以詮釋聖經起家的，那末神學家對聖經的整體評價對其宗教立場勢必有著舉足輕重的影響。一個認為聖經的部分經文雖然有著父權偏執，但是它的整體訊息仍是解放人的，甚至是人類追求人格尊嚴與受壓迫者的解放的動力來源的人，與另一個堅持這裡面的父權意識早已積重難返、毫無改革的空間的人，她們的宗教選擇（假如是忠實的話）自然不會相同。於是，有人繼續留在教會內「打拚」，但也有人甘願從聖經宗教出走以追求更維護女性（或本身就是女性原則）的神聖。上面說過，這些出現在二十世紀西方宗教境域內的「新外教主義者」（Neopaganist）一般來說都有聖經宗教的背景，她們的女性靈修與聖經宗教的女性靈修之間形成某種情形的對立，卻又有很大的程度的和諧。

(二)女性神學與神聖象徵系統

與抗議聖經中的男性宰制相輔相成的，就是抗議它所用的神聖象徵系統，清一色的男性（國王、主、戰士、牧人、丈夫、尤其是父），完全排除女性及其象徵亦能述說神聖的可能。讓女性們抗議的是，這一套象徵系統已經不僅是個文學真實，它被西方社會照單全收，已經成了形上真實，擁有社會性的真實生命了。當人用男性象徵稱呼天主，天主便不僅像個男的，他就是個男的，而男人也像天主一般了。因而從 1973 年 Mary Daly 主張「越過父神」（Beyond God the Father）以來，無數的女性神學家參與這個使命，對神聖舉行新的「命名」。Mary Daly 自己對神的定義是祂是動詞「存-有」或曰「在存在中」（The Verb Be-ing）¹⁷，Rosemary Ruether 則以新的自鑄詞 God/ess（女/神）命名之¹⁸，其他或是從聖經找尋答案，如帶有女性傾向的靈、智慧、母親；

¹⁷ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation With an Original Reintroduction by the Author* (Boston: Beacon Press, 1973, original reintroduction 1985), pp. 33-36.

¹⁸ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), p. 46.

或乾脆一個「她」，答案雖異，而目的都是，把西方宗教的傳統象徵系統從「唯獨」男性意象中「拯救」出來。

歸納起來，女性神學家的許多命名動作，大致上顯示出幾個方向：A. 堅持象徵的象徵性，也就是神聖的不可述說性，因而神名與其說就是神，不如說那是非神；B. 堅持象徵的多元性，沒有一個神名可以壟斷神，因而男性象徵並非錯誤，只是不能絕對化，也就是不能排除其他象徵；C. 推荐適當的女性象徵，如前所述，母親，或女神等；D. 製作中性、或其他功能性的神名，如愛人、朋友、懷孕者、生育者、照顧者、吸納者、為正義而鬥爭者、甚而更具體地「子宮」。

最後一點顯示，當女性神學家提出重新命名的舉動時，她們也在企圖超越男-女的二元分際。Daly 的命名讓我們想起保羅田立克的眾存有之底，這也是 Ruether「女/神」(God/ess) 的意思，她說，女/神可不是女的，它沒有性別指向，而是「眾存有的宇宙基質」或「母體」(matrix)¹⁹。這顯示女性神學家確有把神聖非位格化的傾向，這在避免男-女的性別指向時是可理解的，如稱呼神為能力，如 Carter Heyward 的「正確關係之能力」(the power of right relation) 或「情愛的能力」(the power of erotic love)²⁰。再進一步就是宇宙性的命名，於是火、光、高山、大地、活水、或老鷹、獅子等，通通可以入名，就這樣，基督宗教和宇宙宗教之間的鴻溝，也彷彿一下子就接通了。

於是由神到女神只是一線之間。現今，女神宗教（或女神靈修）在西方世界中正在蓬勃發展。我們雖然不能把西方女神的出現（或再現），完全歸咎於基督宗教女性神學的影響²¹，因為

¹⁹ 同上註，頁 258: "The great matrix that supports the energy-matter of our individuated beings is itself the ground of all personhood as well". 所以 God/ess 既不能發音，又不是崇拜用語，它只是個符號，象徵結合男性及女性神聖語言而為一綜合的神聖形式。

²⁰ Cf. Mary Grey, *Introducing Feminist Images of God* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), p. 18, 其中引用了 Heyward 的兩組神聖意象。

²¹ 女神信徒自認上承自最古老的宗教，她們相信，在父權社會確立它的宗教以前，母系

那是一個十分複雜的現象，除了新宗教外，也結合著潛意識心理學的因素²²；然而大部分西方女神的信徒都有基督宗教的背景，甚至在轉向這種新的靈修之前曾經在傳統宗教中屢遭挫敗，卻也是不爭的事實。是女神讓她們重拾女性生命的力量，由於女神的「肉身化」(incarnation)，讓她們再一次肯定身體、性、大自然的規律還有它們神聖的奮起力量。這樣，在傳統宗教中備受輕賤與壓制的自然和女體，如今在女神和她的儀式所獨具的治療力量中獲得轉化和解放。不過，正如 Daly 所說的，女人不該期待一切在她以外的、與她的參與無關的世界的改變，真正的奮起是她自己，真正的女神是她自我超越的勇氣，是她敢於面對生命的虛無與否定的力量的自我實現。

老實說，這一種神聖內蘊的力量其實並沒有完全在基督宗教中絕跡，雖然沒有那麼徹底，但是宗教的某種整全性在基督宗教傳統中是一直都不缺乏的。那末，真正的困難在那裡呢？對許多基督徒女性神學家來說，那是女神的實在性。因為把女神看成神聖的「女性原則」(feminine principle)是一件事，把她崇拜為一「位」大女神(The Goddess)、或古代神話形式的「諸位女神」(goddesses)，卻又是另一件事了。於是有人追問女神的歷史(Ruether)，有人質疑古代母系宗教和平景觀的真實性(Mary Grey)，或說這個只是「烏托邦的詩學」(Utopian poetics: Mary Jo Weaver)。女神學家當然不甘心接受這樣的抨擊，她們反駁，宗

社會是崇拜母神的。有部分女神學者堅持，即便古代的以色列也曾經和女神和平共處，但是在男神宗教確定排斥女神之後，一切都改觀了。不過女神崇拜並沒有完全絕跡，它在屢遭壓迫下依然存活下來，中古時代焚燒女巫的行動一方面見証父權宗教的排他性，另一方面也見証女神宗教的生命力。Cf. Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (New York: HarperSanFrancisco, 1979, 1989, 1999), pp. 27-32.

²² 不少女神信徒(Naomi Goldenberg, Christine Downing)是榮格主義者，女神，作為潛意識的女性原則，和宗教無關，而是個體「邁進成熟的婦人階段」的心靈能力。Cf. Naomi Goldenberg, "The Return of the Goddess: Psychoanalytic Reflections on the Shift from Theology to Thealogy", in Ursula King (ed.), *Religion and Gender* (Oxford: Blackwell, 1995), pp. 145-163.

教的真實性不繫於歷史上的考證（這對基督宗教亦然），對女神信徒來說，女神的確振起了她們的希望，沒有人能夠質疑她的實在²³。

儘管存在著這些教義上的爭執，女性神學家和女神學家的靈修實踐，在相對於傳統的靈修時，還是表現出非常相同的原則。基督徒女性靈修也和女神宗教一樣，強調靈修的整體性和宇宙性，另一方面，女神宗教的存在本身，對基督徒女性神學家而言，已經是一個提示：因為她們也經常會重蹈覆轍，把自己製造為別人的標準。面對著比自己更為邊緣的女神信徒來說，重要的是學習差異（otherness），也尊重別人與自己差異的地方。

(三)女性神學與教會政治²⁴

女性神學從一開始，甚至在它還未正式出現時，就與教會政治糾纏在一起，難分難解。

19 世紀，教會外的女權運動，與教會內的女權運動，是齊頭並進，並且互相影響的。1848 年 Seneca Falls 會議，女權運動正式開步，在 Elizabeth Cady Stanton 的領導下，與會的 300 位女性一起通過各項女權的爭取，其中包括財產權、孩童監護權、接受教育權、以及（最後也是最重要的）投票權等。差不多同時，歐美一些年青的基督教會，也靜靜地按立起女牧師來了²⁵，她們是按照「在基督內沒有男人也沒有女人」（迦三 28）的原則獲得按立的。當然，不是每一個教派都接受女性的按立，尤其是那些傳統比較深厚的教會，於是在教會內瀰漫著各式各樣有關女性聖

²³ 女性神學家和女神學家的爭執，參閱本人之〈永遠的女神〉，頁 256-262。（本文註 7）

²⁴ 「教會政治」這裡是泛指教會內的整個政策、法律、層峰組織、管理階層、決策團體（或個人）與被管理的普羅大眾的關係。

²⁵ 17 世紀，女性參與教會服務在一些非主流教會（如貴格會和震盪會）中已有所聞。1853 年，紐約的公理教會按立 Antoinette Brown，是最早的女性按立儀式之一。Cf. Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (London: SCM Press, 1998), pp. 136-159; Sue Morgan, "Feminist Approaches", in Peter Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion* (London: Cassell, 1999), pp. 42-73, pp. 43-44.

秩的爭執²⁶。這時候，距離女性神學的正式出現（1960年代），還有好一段時間。

沒想到女人在教會外爭取被接受，其過程比在教會內還要容易。這一點對羅馬天主教的女性來說，其感受必定最為深刻了。1920年左右，女權在各地的爭取，隨著世界各國陸續開放婦女投票²⁷，大致上告一結束。這一個年代，基督教會內要求按立女性牧師的呼聲，雖是甚囂塵上，但真正容許女人接受職務者，除了幾個新興教會外，卻仍屬少數。再過50年，到1970年左右，情況已是大為改觀，幾乎所有的新教教會都有了女牧師，就連最後一片女性禁地，也隨著普世聖公會的改變而落幕²⁸。這次意想不到的變化著著實實的震動了羅馬，因為聖公會和羅馬原來在禁止女性主持聖餐禮上是意見一致的。1976年，梵蒂岡信理部發表《更卓越的》（*Inter Insigniores*）聲明，重申男性鐸職制度是由耶穌親自建立的，教會不認為自己有權可以改變這個傳統的做法。

環繞著羅馬的動作其實早在十幾年前前已經展開。1962年，梵蒂岡大公會議前夕，一位瑞士法律學家（Gertrude Heinzleman）早已就婦女司鐸的可能性問題給當時的籌備委員會呈過一分請願

²⁶ Sue Morgan（參前註）引用 Jacqueline Field-Bibb 的研究，說明這時候在衛理公會，聖公會，天主教內已有女性晉鐸的爭辯。Jacqueline Field-Bibb, *Women Towards Priesthood: Ministerial Praxis and Feminist Politics* (Cambridge: University Press, 1991).

²⁷ 最早是英國（1918），然後是德國、波蘭、瑞典（1919），美國（1920），其他歐洲國家比較緩慢，法國（1944），意大利（1945），南斯拉夫（1946），希臘（1952）。Cf. Francis Martin, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 153.

²⁸ 最先打開聖公會這一片女性禁地的是香港聖公會。1947年，全球聖公會第一位女牧師（李添媛）在香港誕生，由聖公會港澳教區主教何明華按立，但未被全球聖公會主教會議（Lambert Conference）所承認。這種情況直到1970年代才獲得改變。1971-73年，香港再按立三位女牧師，這次是在得到認可之後進行，但仍屬全球聖公會之唯一。隔年，1974，終於在美國費城有十一位女性得到按立，從此，全球腳步邁向同一。參閱梁秀珊（口述），〈一位聖公會女牧師的經驗分享 - 訪梁秀珊牧師〉，《神思》，第24期，1995，頁41-48，另 Mary Jo Weaver, *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to traditional Religious Authority* (Bloomington: Indiana University Press, 1986, 1995), p. 111.

書。差不多同時，也有一位神學生（Haye van der Meer）在拉內的指導下完成博士論文，廣泛地從聖經、傳統、教會訓導、及神學立場上作多方向的反省²⁹。這一篇論文，只是同期許多同類型的研究中的第一篇，這些早期的女性神學家展開了她們與教會權威和平戰鬥的第一頁³⁰。最後，與《更卓越的》差不多同時刊行的，還有宗座聖經委員會（Pontificate Biblical Commission）的研究報告，報告的內容與教庭的聲明，意見明顯地並不相同。

除了文字上的爭戰之外，教會的女性團體也適時發揮自己的力量。這些團體是多元的，有些只為團結有著共同背景或理想的女性，有些以關懷（受害）女性為主，但也有些有著清楚的、推行女性晉升鐸品的訴求，如美國的 Women's Ordination Conference（1974 年第一次會議），以及後來含蓋面更廣、批判性及訴求也更全面的 The Women of the Church Coalition（1983）。參與者一方面渴望以團體的力量清楚地表達自己的立場，另一方面也希望聯合大眾的力量與羅馬、及其他反對女鐸職的保守團體進行對話與談判。會議還邀請當代著名的神學家發表論文，並在會後出版識見深遠的學術論文集。

但是，顯然地，對於現行的制度，羅馬方面並沒有感到有太大的改變的需要。1994 年（距離上一次《更卓越的》已經差不多有二十年），教宗若望保祿二世再發表宗座牧函《司鐸聖秩》（*Ordinatio Sacerdotalis*，無獨有偶，這次也是由於聖公會的刺激³¹），依然一本教會初衷，堅持這二千年來的教會習俗是個不

²⁹ Mary Jo Weaver, 前引書, 頁 111-112。

³⁰ Cf. Anne E. Patrick, "Woman and Religion: A Survey of Significant Literature 1965-1974", in *Theological Studies* 36 (1975), pp. 737-765. Patrick 廣泛流覽了最早十年的女性神學。她把這時期的作品分為三類，其中一類便是教會法、禮儀、職務、鐸品的研究。

³¹ 這一次事件發生在英國的聖公會。1994 年 3 月 13 日三十二位女性在 Bristol 主教座堂被任命為女牧師。值得一提的是，這次按立禮在保守的英國引起大哄動，有七百多名牧師加上七位主教因此改宗天主教。

變的事實，身為天主教徒者必須遵守。

天主教女性神學家的失望溢於言表。在 1985 年出版《新天主教婦女》(New Catholic Women) 時表現得信心滿滿的 Mary Jo Weaver 在十年後(1995)該書再版序言上明顯地顯得意興闌珊³²。Weaver 已經是一些很願意忍辱負重，力圖維持某種「堅決的臨在」(resolute presence)，並且希望以這種臨在來推動教會中「頑固的權威人士」(obstinate authorities) 的溫和女性。

其實，很多女性神學家清楚地看到，教會的問題已經不僅是女性能否晉升鐸品的問題，而是更基本的父權結構(制度主義、階級主義、神職主義、權威主義、保守主義、排他³³主義、漠視基層的需要...)。在這結構底下，即使女性獲得鐸職，也不過是加入、擴大、甚至穩固化一個頑固的父權制度罷了，許多新教的情況就是這樣。Rosemary Ruether 問得好，她問參加第一次 Women's Ordination Conference 的婦女：是不是真的願意在今天這個層峰型的教會(hierarchical church)內擔任鐸職？是不是以為藉著晉鐸，也只有經由晉鐸，她們便可以獲得團體本身所沒有的聖事「權力」？

一個小結

如果說，有這樣的神學，就有這樣的靈修，那末，女性靈修就是一種邊緣化者的靈修，因為形成這種神學的動因，女性被邊緣化的經驗，也塑造了她們整體的(垂直的與水平的)宗教生

³² Weaver, 前引書，頁 x-xiii：“The church was obviously failing many women... If I did not exactly ignore the church, I treated it as if it were virtually irrelevant...”。在另一本書，她談到一個女性神學家進退兩難的處境：“...living with misogyny and oppressive institutional structures is torture, but rejecting a church suffused with rich spiritual symbolism and a sacramental reality is starvation.” Cf. Mary Jo Weaver, *Springs of Water in a Dry Land: Spiritual survival for Catholic Women Today* (Boston: Beacon Press, 1993), p. xii.

³³ 「他」者，除了女性之外，還包括各種與主流性向(如同性戀者)、甚至膚色、種族相抵觸的邊緣人士。

活。上面已經看到，基督徒女性們在經典、在傳統教義、在禮儀、在教會政治...都受到邊緣化的推擠，只能附屬於整個父權制度下的男性家主，而成爲無聲的邊緣人。長久以來，女性們生活在這種邊緣化的世界中，後者已經成了她們中最真實（卻未加反省）的一部分。但隨著二十世紀女性意識的醒覺，基督那追求正義的、與強權對立的解放福音，如今正在教會的女性面前宣佈全民，包括她們，的被解放。

說女性靈修是一種邊緣化者的靈修，並非僅僅意謂：女性意識到自己邊緣化的事實，如此而已，若果是，女性靈修最多只是一種自憐的靈修吧了！基督的解放福音強迫她們走向其他邊緣的人群。Sally B. Purvis 指出女性靈修在過去十五年來出現過兩次危機³⁴，第一次出現在同性戀的問題浮上檯面的時候，女性主義者怎樣面對她的同性戀姊妹的控訴呢？同性戀者以她們的臨在提示了一個信號：即使在女性團體中，她們仍然是長期被邊緣化的。被別人邊緣化的人也有可能在另一個時份做了世界的中心，把另一些人推向邊緣。另一個相同的危機就是黑人和其他非歐洲的女性，她們的經驗也是常遭忽略的，而傲慢的、居主導地位的西方白人婦女正是她們的兄弟的翻版！而在這兩個危機之外，我們至少還可以再加上兩個：就是女神崇拜者和其他非西方宗教的信徒，他們比起主流的基督宗教，應該也算是個邊緣人吧³⁵！那末女性神學家應該如何與他們對話呢？有人說，進入二十世紀最後十年，即所謂「後現代主義」的世代，女性靈修面對當前最大的挑戰，就是如何打破「普遍女性」的迷思，別人需要的

³⁴ Cf. Sally B. Purvis, "Christian feminist Spirituality", in Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq (eds.), *Christian Spirituality*, 3 vols (New York: Crossroad, 1985), pp. 500-519, p. 504.

³⁵ 我們可以聽聽那些女神信徒在決定追隨她們的女神呼召時內心的告白，她們說，最大的壓力還是來自身旁基督徒的同儕。Cf. Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in feminist Spirituality* (New York: Routledge, 1997), p. 3.

是我們的聆聽，而不是包含強迫性價值移轉的服務³⁶。

女性靈修，作為一個邊緣人的靈修，應該有著邊緣人的特色。事實上，女性靈修的確比較不關注「異端」的問題，也許在「做神學」的時候免不了引起一些爭論，但在靈修實踐上，女性靈修在基督徒與非基督徒的邊界上確實比較模糊，這在女性靈修不管什麼教派都有身體性、宇宙性、神祕性、關係性的傾向可以看出來。

但在進入女性靈修的特色之前，還須先審查一下女性靈修和傳統靈修的差別。

三、女性靈修和傳統靈修

很吊詭地說，女性靈修不是女的。它不是女性的專利。

從一開始，在女性爭取被接受的過程中，就有男性的參與；不僅在教會外，在教會內也是一樣。上面說過，第一篇探討女性晉鐸的博士論文就是在耶穌會神學家卡爾拉內的指導下完成的，同樣，今日最頂尖的女性神學家大都受過非常深厚的傳統神學的培育，也相信它所表達出來的靈修傳統仍是保有生命的滋養力的，而這便是她們（基督徒女性神學家）與後基督宗教女神學家之間的主要差別所在。不過，不管是否基督徒，她們也大都同意，真正的對立點不在男-女之間，甚至不一定在傳統靈修與女性靈修之間。不過，傳統基督宗教在父權主義的陰影下，它的靈修傳統已無可避免地呈現出扭曲的狀態，後者正是女性靈修亟欲超越的地方。但是對傳統的靈修危機提出異議的也不是女性主義的特權，下一節將要討論的女性靈修特質，有可能也出現在一些沒有

³⁶ 有學者因而把這世代定位為「第三波女性主義」的時代，好與前一波區分開來。參閱周月清，〈「差異」與「多元」：「後現代女性主義者」的反思〉，《見證》，318期，2002年，頁40-45；Anne M. Clifford, *Introducing Feminist Theology* (New York: Orbis Book, 2001), pp. 25-28。不同種族的女性神學充分彰顯其多元，單看各式各樣自創的奇怪名稱就知道了，例如 womanist theology (非裔美籍的女性之神學), mujerista theology (西裔美籍的女性之神學)。

明顯地女性傾向的靈修大師身上。不過在這之前，讓我們先描述一下傳統靈修相對於女性靈修所呈現出來的幾點危機³⁷。

最基本的是二元化的危機。二千年來基督宗教的靈修史，可以說就是一部靈肉分離的「靈」修歷史 - 所修的果真是「靈」而已！而它的修煉方式則是以殺滅肉身開始。

靈肉二元的對立，是最古老的一種對立，也是最難抗拒的一種對立。要救靈魂的人，好像很自然地非得壓抑身體的各樣需要不可。從最古老的致命者，到後來的苦修團體，莫不以犧牲身體來求取聖潔。壓抑身體的各種慾望：其中包括色、食、還有睡眠³⁸。總之，人類最大悅樂之所在都有害靈魂的淨化。公元四世紀，在一些靈修大師（Jerome, 熱羅尼莫）的帶領下，守貞永遠優於婚姻之說於是成為靈修主流，奧斯定（Augustine）力挽狂瀾，強調婚姻有三「好」，最後卻落得性愛若不在生育的前提下仍是壞的下場³⁹。在這情況下，處於婚姻生活的人，幾乎沒有靈修可言，唯一的方法便是在壓下身體的慾望，同時默觀神聖的婚姻⁴⁰。

於是女人成了一切該被壓下的東西。當男人害怕慾望，受

³⁷ Josef Sudbrack, "Spirituality", in Karl Rahner et al (eds.), *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 3 vols. (London: Burns and Oates, 1970), III, pp. 147-153, 指出三點靈修危機：制度化（缺乏熱情與自發），理性，靈肉二元。後二者在意義幾乎相同。

³⁸ 所以有些隱修士除了獨身、禁食之外，還不睡。聽說當日還流行著一種對復活身體的理解，復活後的身體是「不朽的」（immortalized, 格前十五 42），沒有各種腐朽的記號：色、食、睡眠（路二十 35）。我們從今世就該預備這種身體，好預期終末的改變。Cf. Rosemary Radford Ruether, "Sex in Catholic Tradition", in Lisa Isherwood (ed.), *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp. 35-53, pp. 37-38.

³⁹ Jerome 和 Helvidius - Jovinian 的爭論，後者舉聖母為例，主張婚姻和獨身是同樣聖潔的，Jerome 反對之，並認為聖母一生從未離開童貞，且童貞無限優越於婚姻。奧斯定為拯救婚姻，主張其有三好（goods）：生育，忠誠，聖事。性，雖與原罪的遺傳有關，但若以生育為導向則是許可的；但除此之外，即便在婚姻中仍屬小罪。奧斯定對婚姻的看法開婚姻中性的壓制的大門，在大節期如封齋等最好禁絕。

⁴⁰ 中世紀有一種神秘靈修是教導男女以默觀的方式（非常鮮明具象的形式）參與神聖婚姻，男人的對象是童貞聖母，女人則是主基督，或是作他的配偶，以完成「神秘的結合」，或是想象以乳房餵育小耶穌（另一種結合）。許多大神秘家都有這種神秘的經驗，與神聖在神秘中結合為一。參 Ruether, "Sex in Catholic Tradition", p.44。

苦的是女人，她被等同為身體、為肉性、為誘惑、為凡俗、為軟弱、為黑暗、甚至為罪惡⁴¹，她被稱做「邪惡之門」(Tertullian, 戴爾都良)。反之，該被提昇的是靈、是光明、是理性。所以傳統基督宗教的靈修也是理性的靈修，這種靈修強調默想、讀經、祈禱、尤其是玫瑰經，還有聖事。至於身體，則是一無是處，人只能鞭策它、疾苦它。有些隱修士，一生只面對一面牆，一間囚房，一串念珠，還有一本手抄聖經。這種靈修也是個人的，與外界隔絕。當人棄捨性和女人，他也棄捨了世界，棄捨了人際的關係，棄捨了宇宙的網絡，他對世界所能做的，最多只是為世界祈禱，為罪人祈禱吧了。世界在他以外。他不敢欣賞美麗的大自然⁴²，他不敢接觸溫暖的黃土(因為它們都讓他想起他所害怕的女性)。

這一種靈修，也是一種自我放逐的靈修。面對天上的神和祂在地上的(包括家庭中的和教會中的)代表，人要修成最高的德性(信望愛)，必須經由忍耐、服從、聽命、忘我、犧牲、自我約制...總之，認同權威、不認同自己的聲音。Mary Daly 首先抗議這種奴化人的靈修，她認為，活在長期被虛無化之中的女性最需要修的德行已不再是無聲的忍耐和順從，而是勇敢和希望 - The

⁴¹ 以下列出男女的對立，這對立在許多文化中都可以找到，不唯是基督宗教：

男	女	男	女
善	惡	靈魂	身體
天	地	(靈)靈性	(性)肉身性
光明	黑暗	秩序	混沌
主動	被動	理智	情感
強	弱	聖	俗
生者	死者	右	左

⁴² 聖方濟便是對這種靈修的反動，他也算得上最早的女性靈修了。很多女性神學家都會引用方濟的太陽歌，來表達她們的宇宙靈修。

Courage to Be - 這一個既是 Daly 的神也是 Daly 的女人的名字。女人最需要的首先是有勇氣生活，且生活出一個獨立的我（the courage to be as a self），其次是有勇氣去作整體中的一部分（the courage to be as a part）。女人有勇氣，才有希望，一方面離開往日（虛無），另一方面回到自己所創造的、屬於自己的歷史⁴³。

不再是柔弱的靈修，而是剛強的靈修，不再是純靈的靈修，也包含身體的靈修，不再是隔離的靈修，而是參與的靈修。現在讓我們來細看這種女性靈修的特點。

四、女性靈修的特點

女性靈修，在與傳統靈修對照之下，顯現出一些很有趣的特質。上面說過，傳統靈修最大的難題，在於靈肉的二元化。好好的一個人，卻遭到分割的命運，人的一面是好的，另一面卻是敗壞之源。隨著個人的分裂，人類也分裂了，有一半的人類是好的，是靈，而另一半則是肉，她們是「邪惡之門」。各種對立性的關係由此而生，有高位，自然有低位；有支配者，自然有被支配者；有主人，自然有奴僕。女性意識的出現，整體地批判也顛覆了傳統宗教與文化這種以性/別為核心的二元主義，女性神學的靈修學因而是整體性的，是整合型的靈修。它力圖統合對立的雙方，在一個更圓滿、更包容的整體性之下。因而女性靈修其實並不否定靈，它只是不把靈肉對立起來，以致一方完全抹殺了另一方的價值。它的基調既是整合，也就是強調和諧，注意關係，講求脈絡，追求卓越與自由。

我打算從三方面來討論這一整合。因為整合可以出現在個人，也可以出現在人與自然、人與他人之間，如此，便可以談論身體的靈修、生態（宇宙/大地）的靈修、政治/社會參與的靈修。

⁴³ Mary Daly, 前引書, 頁 27。

(一)身體的靈修

1. 身體：神聖的象徵

人類歷史中，女人、身體與自然經常有著相同的命運。在希伯來（巴比倫）創世思想的象徵主義中，「創造的秩序」相對於「自然的混沌」，前者有著絕對的優勢。長久以來，西方文化傾盡所能地製造了「文化」與「自然」這組對極。讓西方人著迷的是井然的秩序，序次分明的層階，震懾人心的陽剛性，紋理清晰的思維邏輯。相對之下，自然等同為被降服的混沌，它就是負責創造的秩序之神馬杜克（Marduk）所肢解的老祖母、大海怪蒂亞蜜（Tiamat），她是個女的。後者也象徵原初的、因而也就是尚未分化（混沌）的基質，它潛匿隱藏在所有黑暗混沌的背後，與罪惡聯手。蒂亞蜜化身為誘惑女人的蛇，又藏在海底，頭顱被梅瑟的手杖擊破...

在這樣的思想背景下，身體（尤其是女人的身體）很難作為神聖的象徵，有能力象徵神聖的，只有靈（神是個靈），當然，也包括「人中之靈」。基督宗教的上帝是天父，而不是地母，一個代表秩序，另一個是混沌和罪惡。這是女性神學不能同意的：肥沃的、富含生機的、化生萬物的黃土大地（女身的象徵）和她豐饒的多產性（fertility）竟然成了罪惡的象徵。她們質疑，假如道真的成了肉身，肉身卻為何依然沈淪，依然不能象徵神聖？這種文化的偏狹因何在宗教多元的今天依然一成不變地佔據著基督宗教的神聖象徵系統？

其實女神的象徵在今日宗教多元的世界文化中已是不容阻擋的現實。考古學上發現新石器時代的女神象徵：大的胸脯、豐隆的雙乳（猶自滴流著乳汁）、碩壯的臀，甚至還有生育中的女神。基督宗教感到不宜啓齒的，或者象徵痛苦、髒亂、血污、甚至上主的懲罰（創三）的生育，都是神聖生殖力（創造力）的象徵。

這些都並非不可以。Mary Grey 的研究給我們介紹了一些新

的基督宗教的神聖象徵⁴⁴：其中有 Meinrad Graighead 的油畫，天主如同一個女人一樣產下世界，還有 Edwina Sandys 的 Christa(女基督)像，多倫多聯合聖堂的 Christa 像，印度女畫家 Lucy de Souza 的生命樹 Christa 像。至於森巴威 (Zimbabwe) 的基督，則是個男女合體，他蓄著鬍子，身體卻是一個背負嬰孩的女人。

神聖象徵與靈修密切相關。女性靈修不再懷疑身體的神聖性，男人和女人都不再輕賤自己的身體，因為它也是神聖的象徵。當代女性神學家發展出一些慶祝生命的禮儀，其中也包含女性生命的慶祝⁴⁵。Rosemary Ruether 的《婦女教會：女性主義禮拜團體的神學與實踐》，收集也設計了這些女性團體的禮儀⁴⁶，其中與身體有關的最明顯便是月經的慶祝，例如慶祝少女初經的來臨。女人的月經非但不是對女人的詛咒，也不是污穢的來源（以致必須取潔），反而是值得慶賀的事，因為月經令女性具備創造生命的潛力。它每個月一次的來回尤其通告人與大自然周期變幻的連繫，見證人正參與著宇宙生命的神聖。這是件值得欣慶的事，同樣，女性的更年期也值得慶祝。人生有早春，也有晚秋，所以更年期也是可以慶祝的，它讓人更進一步邁進生命的成熟，開始準備踏進「智慧老婦」的行列。而老年人更是值得敬重的，她們深陷的眼眸是生命的歷練、辛勞、與智慧的綜合。

2. Eros: 女性的力量⁴⁷

⁴⁴ Mary Grey, *Introducing Feminist Images of God*, pp. 15-17.

⁴⁵ 禮儀本來就是生命的慶祝。基督宗教向來只慶祝「靈」的生命。但如果身體也是神聖的象徵，那末身體各個顯明的周期變幻，其實也是神聖創造力的具體化。女人的身體，各個階段的變幻最是顯明，從嬰童、初經、成熟、懷孕、生產、產後復原、授乳、停經、老化...，因而也最能彰顯神聖的生命力。慶祝人生命的周期變幻，還可以同時感受到人與大自然周期的連結，人的生命是大自然生命的一部分。

⁴⁶ Rosemary Radford Ruether (李明玉譯)，《婦女教會：女性主義禮拜團體的神學與實踐》，台北，台灣基督長老教會女傳教師會，2000，頁 284-290, 304-306, 321-327。Ruether 所登錄的禮儀可分為四類：團契形成的禮儀，醫治傷痕的禮儀，慶祝生命周期的禮儀，自然循環變化的禮儀。慶祝月經的禮儀可在末二類禮儀中找到。

⁴⁷ 我不把 eros 翻作情慾或情愛，這種翻譯常常有貶義在內，也不符合女性主義者的用法，後者往往從一個更廣、更包容性的角度來談 eros，它是女性身體內一種很強韌的生

藉著身體，人與神聖並肩漫步，與祂對話。對大多數女性神學家來說，神聖不僅是外在，也是內在的。女人和她裡面的女神等同，用另一種說法講，神聖的力量在人身體內具體地現身。Mary Daly 稱祂為 Being，或 the Courage to Be：當人經驗自己，經驗到自己的內在神聖的奮起力量，他就經驗上帝。Mary Grey 引述另一位神學家 Carter Heyward 的意見，簡明地說：Erotic experience（與自身的女性力量相遇）就是神的經驗⁴⁸。

必須澄清一下 eros 在當代女性神學的研究中的指涉，因為在這方面，女性神學完全是反傳統的。由於反對身靈的對立，女性神學自然也反對將 eros 歸於肉體與色情。eros 和身體一樣，長期受到凌虐。人把它與 agape 相對，舉揚後者（靈之愛），同時壓下前者，稱它為「身體的愛」，或情愛；前者是犧牲自己，成全所愛，後者只愛自身。人們把它歸於女身，歸於情慾，歸於墮落的亂源，使它成為指責的標記，除了與「性」有關的諸事之外，不准它現身。於是 eros 成了性愛甚至色情的代名詞，它來自混沌的老祖母（Tiamat），必須被壓服⁴⁹。

Eros 在女性神學家筆下，可謂起死回生。女性神學歌頌這一種女性的力量，它是女性內一種很強韌的生命力，我們常常在老祖母身上看見它，在她深陷的眼眸內，粗礪的手掌中，它訴說著我們的老母親們生命經驗的痕跡。Heyward 說這是我們對神的愛最「肉身性」的經驗（the most fully embodied experience of the love of God），如是，也是我們內在超越的能力，讓我們越過自

命的力量。

⁴⁸ Mary Grey, *Introducing Feminist Images of God*, pp. 78-80.

⁴⁹ 參閱 Audre Lorde, "Uses of the Erotic: The Erotic as Power", in Judith Plaskow and Carol P. Christ (eds.), *Weaving the Vision: New Patterns in Feminist Spirituality* (New York: HarperSanFrancisco, 1989), pp. 208-213; 中文部分節譯見奧菊·羅德, <情慾之為用: 情慾的力量>, 顧燕翎、鄭至慧(主編), 《女性主義經典》, 台北, 女書文化, 1999, 頁 265-270; Lisa Isherwood, "Erotic Celibacy: Claiming Empowered Space", in Lisa Isherwood (ed.), *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp. 148-163.

己，走向他者，所以 eros 是一種關係性的能力⁵⁰，它是我們最自然的歡愉，就像赤腳在草地上奔跑一樣，是一種身體的接觸，而經由身體的接觸，人與天主交會。

女性神學由於不輕視肉身，肉身因而得以成為神聖的場所，赤腳奔跑竟然也成了一種神聖經驗。因為神聖內在於人身，它在我們內流動。Eros 就是這一種神聖力量，我們藉此而生，它也推動我們與他者建立更深的關係，而不是害怕關係。當然，離開自己是危險的，但是安全的地方卻不一定可以找到神聖，因而 eros 也包含一種強悍的勇氣⁵¹。神聖的 eros 讓女人可以勇敢地面對自己深層的過往（那常常是不堪回首的），承認自己曾經受傷的事實，願意與他人分享，並從分享中渴望得到醫治。換言之，由於 eros 的力量，女人得以在回顧自己傷殘過往的同時拒絕再停留在傷殘中。Rosemary Ruether 給我們收集了一些醫治的禮儀，女人的身體因為暴露在危險中，而受到父權世界各式各樣的傷害⁵²，在經由 eros 的細察與安慰後，可以得到治療：從此，女人不再陷於痛苦中，不再自我譴責，不再接受命運的安排，相反地，離開悲情，勇敢地迎向新的關係與新的可能性。

3. 童貞聖母的敬禮

論到身體，自然會想起童貞聖母。在教會傳統父權的干預下，耶穌的母親 – 就連其身體 – 也得接受後世的定義。傳統推舉她既是童貞又是母親，一身包容（在父權社會下）女人最期待的兩樣福氣。本文不擬進入聖母學的冗長討論，只想點出女性神學

⁵⁰ Carter Heyward, *Touching our Strength: The Erotic as Power and Love of God* (San Francisco: Harper & Row, 1989), pp. 99, as quoted in Mary Grey, 前引書, 頁 78。

⁵¹ 有關女性的強悍與慈悲的故事，參閱嘉蘭奇娜 (Galland China) 著，周和君譯《女女相繫：尋訪人類社會的女性守護者》，台北，遠流，2000。作者小時候曾遭強暴，長大後，特別體會到女性的強悍與悲憫，她以報導文學的手法，深入走訪幾位曾經歷盡傷痕的女性，報導她們強悍而悲憫的故事，藉以療愈自己幼時的創傷。

⁵² 女人身體的各種傷害，包括童年的傷害、被家人強暴或亂倫、長大後的傷害、毆妻、遺棄、墮胎、流產、死胎...。要醫治這些傷害，都需要很大的勇敢。

在聖母靈修上的重大轉向。

傳統父權社會強調瑪利亞身體上的（物理的）貞潔，當然，這身體的潔淨還有靈性的暗示：身體之美顯其靈性之美，不過，二者同樣以父權的價值來衡量。大概從五世紀開始，當致命不再成為躍登天國的門徑，克苦修行似乎成了唯一的選擇。在一些影響力深厚的教父力催下，早已被欽定為天主之母的瑪利亞乃被塑造造成終身的貞女（卒世童貞）。他一身晶瑩剔透，如白璧之無玷。我們在這裡不難看到父權價值的移植，論到身體，父權世界僅認可兩種女性的價值：一是童貞，一是母親，現在這兩種價值都在身為童貞與母親之典型的瑪利亞身上以最完美（又最不可思議）的方式完成。傳統世界歌頌她，把她形塑成最完美的婦女形象，身體之美固然重要，若再配以優雅的生活習性就更相得益彰了。而這便是一千多年的聖母像：她聽命、服從、謙卑、忍耐、柔和、... 她因而得到高舉，擁有數不清的名號，做為天上母皇，從地上躍到天庭，伸開纖纖雙手，隨時等待哀求她的兒女。

傳統基督宗教的聖母論表面上是提升婦女的，但實際上，在父權主義下的一切制度到最後都只能為父權服務，因而它所鼓吹的女性美德與女性神學獨立、自主、剛勁的女性形象截然不同。因此，我們絕不奇怪，女性神學從一開始就批判這種柔弱的聖母論，然而，它所顛覆的只是傳統柔弱的聖母像而已，不是神聖的女性現身。說到底，基督宗教中（包括新教舊教），除了瑪利亞之外，再找不到更典型、更能獲得普遍認同的陰性形象了⁵³。

如果靈修代表神聖的追求與實踐，那末當代女性靈修從童貞瑪利亞身上所體會得到的神聖，與傳統的絕慾與性壓抑恰好位

⁵³ 舊約的智慧，以及「雅威的 *Shekinah*」(God's presence)，雖說都是神聖的陰性象徵，但其形象都隱而不明，沒有人見過智慧的臉，只有瑪利亞是個真實的女人，她是個具肉身的女性。女性神學興起後，新教的瑪利亞論大大改觀，雖然對於後世定斷的聖母理論，如無原罪，身體升天等，仍不予認同，對聖經的聖母卻呈正面的態度，並且稱她為「我們的姊妹」。

在相反的兩極。對女性神學家來說，女人的身體是神聖的，它不容任何方式的佔有與冒犯。因而聖母童貞給今日的女性所啓示的，是瑪利亞對自己身體的自主性，因為自主，所以完整；女人的身體和她的生命一樣，不屬於任何人所有，即便她的丈夫⁵⁴。童貞瑪利亞不把身體交給別人作主⁵⁵，她甚至不是「若瑟的妻子」，就連「耶穌的母親」也不能定義她，她是她自己，她的身體唯獨她自己擁有。在父權世界中的女人的身體是別人的，這個身體只為別人所用，這是女人與自己最深度的疏離。因而擁有自己身體的童貞也是一個抗拒父權的記號⁵⁶，尤其是在童貞並不認許為價值的舊約時代，童貞產子所承受的風險需要有比今日更大的勇氣⁵⁷。如此說來，或許每個女人都該是個童貞，她不能也不應被父性權威所征服，不能也不應被另一個人所佔有，即便是她最親密的愛人，即便在二人最親密結合的時刻。

沒有聽過瓜達魯貝（Guadalupe）的聖母⁵⁸，我們很難想象得到「童貞母親」這個象徵對受虐女人的安慰。被當地人尊稱為「永遠的貞女」的聖母，挑戰着西班牙統治者對當地婦女所施予的強暴和性虐待。「永遠的貞女」這個記號，一方面宣佈女性不該被強力所佔據，另一方面，又對那些無辜受害的婦女投以無限的哀憐和同情，因為她就站在她們同一陣線上，作為一個年青的女孩，她也曾經生下一名生父不詳的孩子，尤其是在那個女人婚前的貞潔被等同為最高價值的世代，因而她們的痛苦就是她的痛苦。

⁵⁴ Cf. Lisa Isherwood, "Sex and Body politics: Issues for Feminist Theology", in Lisa Isherwood (ed.), *The Good News of the Body*, pp. 20-34, p. 31; 又 Elizabeth Schussler Fiorenza, *Jesus: Miriam's child, Sophia's Prophet* (London: SCM, 1994), pp. 164-182.

⁵⁵ 按路加福音記載，天使詢問瑪利亞是否願意做個處女的母親，瑪利亞出於自己的決定接受天主的邀約，沒有徵詢若瑟的意見。

⁵⁶ 一個同性戀的女性主義者，童貞對她的自主意義也許在於：不接受父權主義唯一認許的雙性戀方式對身體的獨佔。

⁵⁷ 童貞也是單親母親的一個很有力的象徵，還有連同這單親母親的所有辛酸。

⁵⁸ 有關瓜達魯貝的聖母，參閱 Anne Clifford, *Introducing Feminist Theology*, pp. 194-199.

Jeanette Rodriguez 的研究充分彰顯出當地婦女的靈修是如何地依賴她們這位神聖的女性典型的：後者「象徵家庭價值、持恆的痛苦、在絕望中的希望、相聯繫的感覺、溫情、和天主的臨在」⁵⁹。老實說，瑪利亞的歷史比耶穌的歷史更容易逃過歷史的追蹤，於是，每一個時代都可以用自己的理想塑成它的聖母像。如果你見過非洲農村背著娃兒下田的黑色聖母，以及中世紀歐洲農民宗教掌管大自然雨露的聖母，你不會奇怪女性主義者的聖母像。

(二)生態的靈修

上一世紀 70 年代末期，教會內的女性神學，受世俗女性主義的影響，也開始注意起生態問題來⁶⁰。到今天，生態女性主義（ecofeminism）在女性神學中是一個快速發展的研究領域，幾乎每一個女性神學家都有生態的主張。其實，面對過去半個世紀以來日益嚴重的生態危機，基督徒神學家，曾分別從宇宙論或創造論的立場，提出過各種不同的生態主張⁶¹；而這意謂，對這些神學家來說，生態問題不是純科學、或純技術便解決得了的，在

⁵⁹ Jeanette Rodriguez, *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women* (Austin: University of Texas Press, 1994), quoted in Clifford, *Introducing Feminist Theology*, p. 198.

⁶⁰ 生態女性主義（ecofeminism）一詞最早出現於 1974 年，由法國女性主義者 Françoise D'Eaubonne 最先使用。Cf. Françoise D'Eaubonne, "Feminism or Death", in Elaine Marks and Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms: An Anthology* (Amherst: Amherst University Press, 1980). 70 年代，由於幾件大規模的生態災害，引發女性團體的抗議，生態女性主義之名乃不逕而走。女性神學家最早在 70 年代末期亦加入討論，主張生態危機有宗教的因素，早期作品如 Rosemary Radford Ruether, *New Women/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (New York: Seabury, 1975).

⁶¹ Ruether 整理出當代三種基督徒的宇宙神學及與其相關的生態靈修。第一種是道明會 Matthew Fox 神父的創造靈修，他以創造的原始美善為出發點，並認為它是關係性的，而基督作為天主內蘊世界的智慧便是宇宙間相互依存的生命之原則。第二種是受德日進影響的進化靈修。宇宙的進化以基督的出現為核心，而宇宙在生成它的神後便被吸收，進入基督之內而歸於永恆。第三種是以懷特海思想為主的過程靈修。參閱 Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (New York: HarperSanFrancisco, 1992), pp. 240-247.

這裡必須關注宗教靈修的幅度。女性生態學家接受這一點，不過她們挖得更深，她們說，各種對生態危機的分析，若不碰觸到其最深邃的、性別主義的根源，是無制於事的。在她們看來，西方社會對女性身體的佔用，及其面對大自然予取予求的態度，在意識形態上非常類似⁶²。基本上，二者都是父權主義支配性權威的結果，大自然就如同女性身體一樣，是人類慾望與權力鬥爭上演的舞台，因而人類（男性）對她們的操縱有著象徵性的意義，它象徵著一種遍存於西方白人父權文化中直線型的支配性思考方式：上 - 下；優 - 劣；支配者 - 被支配者。這一種思考邏輯把現存一切都予以簡單地二分化。

在整個二元化結構之頂峰站著一切二元之元首，它可以稱做「創造的二元」：創造的神與祂所創造的世界絕對二分，後者的定義就是非 - 神，它與沒有形體因而只以言語創造它的上帝之間幾無相通之處。許多女性神學家都指出，傳統的基督徒神觀只強調超越的神，忘記了神的內居性，神在上，受造在下，形成一種直線型的層階方式。它以各種變形（政治的、社會的、文化的、種族的、教會的、性別的、生態的）出現在西方社會的各個角落，於是，處優勢的統治層階以「神的肖像」的身分出現，理所當然地代表神「管理」在下的弱勢層階。大地（所謂 *Frau Welt*，世界夫人）和她的一總友人，就是在這情形下被人予取予求地榨取殆盡。可惜的是，這種統治權力意志，在它到達嚴重危機之前，在宗教的掩護下，是不容易被察覺的。

女性神學家從最基本之處入手，她們主張，必須以更深的多元關係性取代這種單方向的統治實用理性。傳統金字塔式的層階結構必須被排除，這是一種父權式單方向的實體模式，在其中只有的命令和規律。反之，女性神學家所理解的生命是呈網絡（web）

⁶² Elizabeth A. Johnson, *Women, Earth, and Creator Spirit* (New York: Paulist, 1993), p. 10; Ruether, *Sexism and God-Talk*, pp. 72f. (參 n. 18)

關係的⁶³，在這生命網絡中，每一個生存的個體都相互依存。這樣，我們的生命將比我們想像的大，但也比我們想像的小；大，因為藉著參與，我可以進入他者（如樹、或小鳥）的生命，如是，個別生命的界限便模糊了，小，因為再沒有一個上座者可以宰制別人。女神崇拜者如 Carol P. Christ 等可以很自然地喊出「我們就是自然」（We are nature），或者「大地，我的姐妹」（Susan Griffin）⁶⁴。因為對她們來說，神聖、女神、神、大地、生命、它——這些都是同義詞，它們象徵整體，而我們只是其中的一部分。整體是天和地以及其中的一切之總稱，包括所有動物、植物、及其他存有，而這一切（包括人類）都互相依存。在這種一體靈修之下，女神宗教很容易地看出多元生命的平等與價值，每個存有都有它內在的美，但其中沒有一樣比另一樣更為高貴。

這種整體靈修在許多基督徒生態神學家筆下亦可找到。雖然她們不見得同意女神崇拜這種等同為生命之流的神觀⁶⁵，然而她們亦看出源自傳統神觀的二元對立的不足，及其中所潛藏著的生態危機，她們並且以為，這種整體神觀其實與聖經宗教並不衝突。女性神學家如 Ruether 便承認，生態女性主義所需要的女神是「內

⁶³ 除了網絡，也有提出瑪賽克（mosiac）的形像（Delores Williams），網絡很有效地傳達生命互相依存的概念，瑪賽克則比較側重生命的獨立自主。Cf. Sally B. Purvis, 前引文，頁 509。

⁶⁴ Carol P. Christ, "Rethinking Theology and Nature", in Judith Plaskow and Carol P. Christ (eds.), *Weaving the Vision*, pp. 314-325; Susan Griffin, "This Earth Is My Sister", in *Weaving the Vision*, pp. 105-110. (參 n. 49)

⁶⁵ 女性神學和女神學之差別主要在神觀上。簡單來說，女性神學雖然挑戰傳統父權主義位階分明的父性神，但她們並沒有背離基督徒的神學，換言之，她們口中的神仍是聖經宗教稱為三位一體的創造神、救贖神、聖化神。女神學則是後基督宗教，崇拜者企圖從更古老的古代女神找尋宗教的動力。但女神究竟是誰呢？她當然可能是「一位」女神，如埃及的 Isis，或希臘的 Artemis 等，有部分女神學家的女神也是絕對而唯一的，是 The Goddess，而不是 goddesses。但不管如何，女神的特色就是其多面性，因此她並沒有單一形象，她可以是一，也可以是多，不過，她更是生命的流轉，一種非位格性的、宇宙的轉化力量，女神就是自然的生命過程，因而生命之流本身即是神聖的，死亡是回到母親那裡，等待下一次出擊。有人因此批評女神學的倫理比較模糊，因為女神不是（如同基督宗教的上帝那樣）做為世間正義的保障者，但這其實正是女神倫理學的特色。如同 Christ 所說，女神崇拜者實踐倫理的生活，不因為這是女神的要求，而因為她們愛惜生命。

蘊的而非超越的，等同女性而非男性的，關係、內動而非支配性的，多樣化、多重中心而非一致化、單元中心的」⁶⁶。對她們來說，基督宗教其實並不缺少這種神觀，只是在傳統父權世界的支配理性中被模糊掉了。Ruether 並且認為，作為存有的母體，女神（God/ess）是「絕對的大」（absolute maximum），但是作為萬物的內在動力，她又是「絕對的小」（absolute minimum）。因而神是超越世界，也是內蘊世界的。她並且主張，基督徒女性靈修必須注意三件事：自我生命的短暫，萬物的相互依存，在關係中的個人內在的價值。

因而女性生態靈修是在與萬物和諧並存中與神來往，體驗與萬物共存之樂。這種靈修也是身體性的，即是說，它既不是用「言說」的，也不是用「觀想」的，而是用「生活」的。女性生態靈修因而必須過簡樸的生活，必須完成內在的轉化（metanoia, 悔改），而這從自己開始。

（三）政治（社會）參與的靈修

女性靈修關注生態平衡，因為人類的幸福繫於他們與大自然的和諧關係，因而很多女性主義者都力主呵護自然，反璞歸真。不過，大多數的女性所採取的都不是一種浪漫主義式的途徑，像遠離世俗的隱人雅士一般摒棄塵囂，而把當代的政治、社會、經濟制度及其侵略置諸腦後。有些受解放思想影響的女性神學家甚至聲言，爭取社會正義是她們的責任，她們有古代的先知做她們的榜樣，有解放人的天主為她們的後盾，有舊約的出谷事件做為她們的神聖時刻。有名的解放主義女性神學家 Schuessler Fiorenza 甚至說，「直到所有婦女都獲得自由之前，沒有一個婦女是已經

⁶⁶ Ruether, *Gaia and God*, p. 247: "...the 'Goddess' we need for ecological well-being is...immanent rather than transcendent, female rather than male identified, relational and interactive rather than dominating, pluriform and multicentered rather than uniform and monocentered."

得到自由的」⁶⁷，簡直有點大乘菩薩躍身苦海拯救眾生的意味。

政治靈修的口號是社會正義。所謂社會正義，包括政治的（可以立法爭取）、社會的（約定俗成，則需要意識形態的轉化）、經濟的、文化的、與教會的...。因此政治靈修經常抨擊教會，尤其是它不正義的性別主義架構，也經常抨擊西歐的基督化國家，說它欺壓窮人，從事軍事、經濟、生態，甚至文化，還有宗教的侵略。拉美解放主義的女性主義者要求社會上一切不正義（以經濟為首）的全盤解放⁶⁸，因為經濟的侵害，就是人性的侵害。因而假若社會上赤貧的情況仍然存在，一切心靈健全的問題都是奢侈的⁶⁹。對這些女性主義者來說，女性的解放不來自她們在現存的社會體制上的自我攀升，她們要求全盤的、社會文化的改變，而且不僅是口誅筆伐而已。解放神學的口號是實踐，解放的女性神學亦是實踐的神學。Dorothee Soelle，在聲稱女性神學就是解放神學之後說，這神學來自「痛苦」，來自生命遭到毀滅的意識，來自殖民主義的事實，因而信仰就是從這事實中獲得解放⁷⁰。可以想見，這種神學有時是激烈的，神學家會不惜用非常激烈的手段，如杯葛、示威遊行、抗議等來表達她們的訴求，不少人都曾有過被捕入獄的經驗。然而她們在政治的參與中經驗到天主，也經驗到耶穌基督，對她們來說，聖經的天主是維護正義的天主，他偏愛窮人，而耶穌基督所宣講的天國，首先也是窮人的天國。

⁶⁷ Schuessler Fiorenza, "Redstockings Manifesto", in R. Morgan, *Sisterhood Is Powerful* (New York: Vintage Books, 1970), pp. 598-601.

⁶⁸ 拉美女性神學的一個特色，其實也是它的隱憂，就是與解放神學的強烈結合。如此一來，所要解放的不正義首先是指經濟上的不正義，而社會對女性的不正義便只好（也許無限期地）延後處理。而女性神學對解放神學（男性）的倚賴，也意味著對教會父權結構的批評會降到最低。Maria Jose F. Rosado Nunes 便以 "A feminist theology?" 來突顯這一種隱憂。參 Nunes, "Women's Voices in Latin-American Theology", in Elisabeth Schuessler Fiorenza & M. Shawn Copland (eds.), *Feminist Theology in Different Contexts, Concilium* (1996, 1), pp. 3-16.

⁶⁹ Cf. Dorothee Soelle, "Mysticism – Liberation – Feminism", in *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), pp. 79-105.

⁷⁰ Dorothee Soelle, 前引文，頁 90-94。

不用說，這種解放的女性神學家多數來自被剝削的「第三世界」，她們以自己切身的經驗作為她們「做」神學的場域，而所謂做神學，往往就是指本身經驗的分享—分享痛苦、迫害、還有掙扎，也在女性與女性的親密情誼中分享彼此共同的希望與願景。和拉丁美洲一樣，亞洲的女性神學亦有她們特殊的反省場域，有幾個題目常常出現在她們分享的內容中，除了第三世界普遍的貧窮狀況外，還有亞洲女性特別關心的女性身體遭殘害，和宗教多元的問題等。對許多亞洲的基督徒來說，基督宗教來到他們那裡，帶着一個雙重的面目，一方面是各式各樣的經濟文化的優越性（資本主義與殖民主義的壓迫），另一方面則是宣揚民主與平等的解放福音。韓國（慰安婦的問題）、菲律賓（海外勞工）、泰國（賣春觀光團）等地，由於其國家的歷史、或由於政府的政策，不過最主要的還是貧窮的事實，這些國家的女性們由此而遭受到身心摧殘的事實⁷¹。這些地方的女性神學家面對這個屬於她們的貧窮世界所特有的傷殘，這也是她們的靈修最常關注的部分。另一個亞洲女性神學家經常提及的暴力侵略則是宗教的帝國主義，也就是，她們本身的宗教遭到詆毀；她們古代的神祇遭到放逐。其實，幾乎所有非白人的女性神學家都亟欲建構她們本地化的靈修，以符合當地的需要，上面提過的拉丁美洲的聖母靈修就是一例，至於在亞洲方面，由於其特殊而悠久的宗教和文化背景，這種情況更是顯著。於是，一種特殊的亞洲靈修現象就是基督宗教的神聖傳統結合著本地宗教象徵和實踐儀軌的重現。在印度是以女性的 Shakti（宇宙的創造原則）為中心的生態靈修⁷²，在韓國，著名

⁷¹ Cf. Yayori Matsui, "Violence Against Women in Development, Militarism, and Culture", in Ursula King (ed.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader* (London: SPCK, 1994), pp. 124-135; Nantawan Boonprasat Lewis, "The Connection of Uneven Development, Capitalism and Patriarchy: A Case of Prostitution in Asia", in Elisabeth Schuessler Fiorenza & Anne Carr (eds.), *Women, Work and Poverty, Concilium* (194, 1987), pp. 64-71.

⁷² Aruna Gnanadason, "Women and Spirituality in Asia", in Ursula King (ed.), 前引書，頁 351-360。Shakti 是宇宙的創生能力，而她本身亦是女性，印度是一個擁有最古的女

的女性神學家鄭景妍（Chung Hyun Kyung）則是提出一種結合法術、招魂的民間宗教禮儀（Han-pu-ri），以「恨」（han）的釋放為主要訴求的民眾神學⁷³。

當然，第三世界的婦女行動也不是完全分離的，而是結合著普世女性追求正義的解放活動。因為那裡有不正義，那裡就有解放的要求，即便是號稱「走過死蔭幽谷」的基督教會，也不是常常都維護正義的。上面曾經說過婦女們在教會中爭取被承認一事，就是一例。有人甚至以為，在婦女政策上，教會一直都是不正義的，美國天主教婦女為抗議教會的不正義所用最極端的手段，就是罔顧教會法主持聖事禮儀⁷⁴。作者在專注於本文寫作的時候，十月初的一天，無意中聽聞一個多月前，在德國有七位女性接受非經羅馬認可的祝聖司鐸的儀式，自立為女司祭⁷⁵。我們可以靜待這件事的後續發展，不過衝突顯然已是無可避免。在台灣還不曾出現如此激烈的主張，台灣天主教婦女團體的政治行動以關心婦女為主軸，如前些時候的家暴法之通過，又例如服務離婚的天主教婦女信徒（離婚後再婚仍然不被教會官方所允許），主辦女性講座等。至於近日喧騰一時的連署要求刪除「優生保健法」第三章第九條第六款一事，發起人卻不是「胚芽」婦女團體，而是輔大神學院的生命倫理中心。對於墮胎，身為天主教團體的胚芽雖然在原則上亦不予贊同，然而作為婦女團體，它也批評連

神的國度，Gnanadason 並不認為這種女神靈修的再現會與基督宗教發生衝突。

⁷³ Chung Hyun Kyung, "Han-pu-ri: Doing Theology from Korean Woman's Perspective", in Virginia Fabella & Sun Ai Lee-Park (eds.), *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women* (Maryknoll: Orbis, 1990), pp. 135-146, quoted in Ruether, *Women and Redemption*, pp. 269-272. Han（恨）是一個複合的概念，它包含韓國的民眾由於長期受到不義的對待而累積下來的、卻又無法宣洩的哀痛與憤怒。鄭景妍以其獨創的招魂儀式來協助民眾處理這種「恨」的情緒，一方面宣洩之，另一方面也把它轉化為建設性的群眾力量。而這一種神學的特別之處在於它的宗教多元性，那是一種結合著撒滿主義、佛教、儒教、基督宗教和現代政治思想的神學。

⁷⁴ Cf. Mary Jo Weaver, *New Catholic Women*, p. 189; Ruether 也自述了一次她被一個新教團體邀請共同主持聖餐的經過，參 Ruether, 《婦女教會》，頁 149。

⁷⁵ 譚莉達，〈女性司鐸的挑戰〉，《胚芽通訊》，協會第 7 期，2002 年 10 月，頁 3。

署發起人的單一男性視野，因為建署書只專注於法律層面上的可以或不可以，而隻字未提更迫切的婦女身體權，家庭結構，或在懷孕過程中男性該負的責任等⁷⁶。

後記

女性靈修實踐，就好像瑪竇福音所說的「天國門徒的先知」那樣，「從寶庫裡提出新的和舊的」（瑪十三 52）。她們中，有些在教會內，有些在教會外，用不同的程度把古老的宇宙神聖規律，結合著新近的女性自主意識。女性靈修的特色是二元對立的統合，於是聖與俗的隔閡也跟著消弭了，人在自己之內發現神聖，這樣，人不但可以肯定自己，也可以肯定世界。

或者可以問：這樣的靈修還保留了多少基督宗教的成分？為回答這問題，我想我還是會回到文本內的暗示。我認為，在某些層面上，女性靈修的確和傳統基督徒的靈修在強調上有所不同，但這並不是說，它與基督宗教便必然是水火不容的。我們已經說過，基督宗教其實並不缺乏神聖內蘊的特性，一體靈修也並非完全在基督宗教內絕跡。事實上，女性靈修與一些神秘主義者的靈修有點兒相似，雖然後者在基督宗教內，通常都不居於主流的位置。

女性靈修提示我們向相異者學習交談而不是互相排斥的重要，也就是說，邊緣者沒有把別人邊緣化的權利，而基督徒（至少在最初）本身即是邊緣人。我們看到，基督徒女性神學家與新外教主義的女神學家，經常有機會在交談中互相學習，很多女性

⁷⁶ 參硃書處，〈有關輔大神學院生命倫理研究中心「為保護健康母子—要求刪除『優生保健法』第三章第九條第六款連署」的一些思考〉，《胚芽通訊》，協會第 7 期，2002 年 10 月，頁 5-7。這是一封不記名的傳真信函，這封信函固然不代表「胚芽團體」的看法，然而我們也看不出該團體對信函中激烈的女性主張非常地不認同。反之，胚芽秘書處認為，該信函「確有不少值得思考的地方」。至於胚芽本身對該行動的回應，由鄒逸蘭修女代表該團體發函與輔大神學院生命倫理中心，內容大致如內文所述，但截至本文完稿之前仍未正式見報。

神學的定期刊物都是開放性的，女神學家與女性神學家一起暢所欲言。這是一個多元宗教的時代，它要求我們尊重彼此，要能這樣，我們便會發現，在別人身上的神聖經驗，與自己的神聖經驗，原來有著某些相像。

最後想藉這個機會回答評論人王崇堯教授所提出的兩個疑問。第一個問靈修的「靈」字是否亦需解構，因為它似乎意味著二元整合還未完成，即便女性「靈」修，仍然暗示一種「靈的凌駕」（王教授建議改稱「信仰生活」相對於神學之為「信仰反省」）。為回答這問題，我的答案將是，作為基督徒，我並不想否定靈，並不是要把「靈」定為子虛烏有，甚至隨緣起滅，剎那成空。尤其是在天主教傳統內，我更體認：「人是個靈」，只是這個靈「在世界中」（拉內：spirit in the world）。不過，正因為如此，靈修不能「只」用靈來修，忘卻身體（世界），甚至嫉視身體（世界）。反之，我這個靈是與身體，與世界結合的，因而發生在這裡的一切，都與靈有關。可以說，是發生在身體、在世界的一切為靈提供它所需的所有滋養，讓它成就一個健康的、奮發的、樂觀的、虔誠的、甚至與（本身即是靈的）天主相通的生命。

在這考量下，我想重述一句古典的講法：身體是我，靈魂也是我。雖然，我也很清楚知道，這兩個我，並不一樣：一個是有死的，另一個，在基督宗教的信仰中，卻是不滅的；不過，不是有死的依賴不滅的，而是不滅的依賴有死的。事實上，靈魂沒有肉身之助，幾乎什麼都不能做，而靈，經由身體，也與身體一起，慢慢地走向「完成」；在身體成就之日，也就是靈的成就。正因如是，人不能拒絕身體（世界），反該重視它，而這就是「身體（世界）的靈修」，即身體結合靈，或靈偕同身體，的進修之路。

如此說來，豈不仍然有着某種二元性？是的，身為在世間的精神，人的確有着一點二元性。女性神學家不是要把人約化為「只是身體」，正如她們抗議傳統宗教把人約化為「只是靈魂」一樣。不過，這種二元，按照女性神學家的期望，該是健康的，

也就是，互相提升的「整合的二元」，而不是相互壓制的「對立的二元」。或者，用比較專門的術語，那將是一種「對立的相合」(coincidence of opposites)。

第二個問題，也與第一個問題相關：女性神學是否要建構一種以女性為中心的終極神聖領域，以取代現在以男性為中心的終極神聖？我想，除了部分非常極端的女性神學家之外，甚少人會真地提出這樣的主張。保祿在格林多前書說了一句話，雖然這句話出現在對女性而言非常不利的脈絡，然而，單就這句話本身卻得到不少人的同情，他說：「女不可無男，男不可無女」(十一-11)。正如上面所說，在形形色式的二元組合中，總有一些是健康的，當然也有一些是不健康的，但總不能因為部分而否定所有。有時候，單一（如果必須勉強成就）比二元（或多元並存）更富壓抑性。這句話對女性神學而言是非常真實的。

輔仁
宗教研究

Feminist Spirituality from the Perspectives of Christianity and Post-Christianity

Teresa Wong

Abstract

From the 60's of the last century, there arose in Western religion a theological tradition that is based on woman's consciousness. Together with the revival of the goddess religions, this feminist trend of spirituality has left a great impact on the Western mind. This article investigates the characteristics of this feminist spirituality. It is divided into four paragraphs. The first paragraph begins with a preliminary definition of spirituality, a kind of working hypothesis for the thesis. Then follows an elucidation of the origin of feminist theology, in order to explain the matter of its concern, and its conflict with the traditional Christian religion. Finally, before detailing the characteristics of feminist spirituality, the difference between feminist and traditional spirituality is given.

Feminist spirituality is integral, integrating the two poles of the spirit/body dualism into an organic whole. Three aspects can be discerned here: a body aspect (personal integration), an ecological aspect (integration with the cosmos), and a political-social aspect (integration with others).

Keywords: Feminist theology, feminist spirituality, body/soul dualism, integration of body and spirit

輔仁
宗教研究